



”La frontière : laboratoire des mythes dans la péninsule Ibérique (Xe –XVe siècle) ?”

Pascal Buresi

► To cite this version:

Pascal Buresi. ”La frontière : laboratoire des mythes dans la péninsule Ibérique (Xe –XVe siècle) ?”. Cahiers de la Méditerranée, 2013, Mythes de la coexistence interreligieuse : Histoire et critique, 86, pp.237-256. 10.4000/cdlm.6876 . halshs-00967612

HAL Id: halshs-00967612

<https://shs.hal.science/halshs-00967612>

Submitted on 20 Oct 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives| 4.0 International License

La frontière : laboratoire des mythes dans la péninsule Ibérique (x^e–xv^e siècle) ?

Pascal Buresi
CNRS — CIHAM — UMR 5648
EHESS

Pascal BURESI, « La frontière : laboratoire des mythes dans la péninsule Ibérique (x^e–xv^e siècle) ? », *Cahiers de la Méditerranée*, 86, 2013 (dossier *Mythes de la coexistence interreligieuse : Histoire et critique* coord. Xavier Luffin et Monique Weis), p. 237-256

On pourrait croire que la frontière ibérique est le meilleur angle d'attaque pour étudier la naissance des mythes de coexistence inter-confessionnelle : lieu de rencontre, de passage, zone perméable, favorable aux transferts de savoirs, d'idées, de personnes, de marchandises, de techniques... En outre les études sur les frontières pré-modernes ont insisté sur le caractère labile, malléable, des limites médiévales, sur la superposition et les chevauchements des frontières administratives, politiques, religieuses, linguistiques ou culturelles, sur l'inexistence des frontières linéaires, du type de celles qui existent aujourd'hui entre les structures étatiques nationales européennes. Cette frontière médiévale, mal définie et désincarnée, est le prétexte idéal à l'invention des héros, des martyrs et des mythes ; en même temps qu'elle est un lieu de contact et de rencontre, elle est aussi un enjeu de pouvoir, un lieu dangereux, un espace de transgression, l'objet de bien des fantasmes ; pourtant les récits fondateurs de mythes n'ont pas été élaborés dans le territoire frontalier, mais dans les villes de l'intérieur, à bonne distance de la scène où se sont effectivement manifestés leurs protagonistes, bien après qu'ils ont disparu. La distance géographique et chronologique permet seule la naissance du mythe ; elle est emblématique de l'écart entre le récit et la réalité, entre la complexité et l'empirisme de la situation vécue d'un côté, la linéarité simplificatrice, didactique et édifiante du mythe de l'autre. Cette simplification se fait parfois au prix d'une inversion totale des signes et des valeurs. Qu'on en juge : Rodrigo Díaz de Vivar (m. 1098), un individu qu'en d'autres circonstances ses actes auraient permis de décrire comme un mercenaire parvenu, prêt à se vendre au plus offrant — chrétien ou musulman —, fourbe, violent et cruel, maintes fois transfuge et traître à son roi, est devenu, au fil des textes, sous la plume de Corneille, « Le Cid », preux chevalier du christianisme et de la chrétienté tout entière, symbole de l'honneur, exemple de sacrifice, de loyauté et de courage. Telle est la force du mythe : il se préoccupe bien peu de la réalité, il fait dire à peu près n'importe quoi aux témoignages conservés et aux documents historiques. Pourtant, comme la charte forgée de toutes pièces, comme le faux dans le domaine de la diplomatie, il est riche d'enseignement pour l'historien. Il est une mine d'informations sur les périodes qui l'inspirent ou le propagent et il nécessite certaines conditions précises pour se développer.

Il convient de noter au préalable que rares sont les périodes historiques où la grandeur des structures politiques coïncide avec celle des productions littéraires, philosophiques, juridiques, ou avec le caractère exceptionnel des individualités. Le xi^e siècle par exemple est une période très riche du point de vue littéraire et poétique en Andalus, la partie de la péninsule Ibérique dirigée par des souverains musulmans. Pourtant, si l'éclatement politique en une vingtaine de principautés musulmanes, indépendantes et rivales, la faiblesse des rois ou princes de ces *taifas* ou « factions » (*tā'ifa* en arabe) et les avancées latines de la Castille, de l'Aragon ou de la Catalogne qui en découlèrent ou en étaient la cause, ont accompagné et favorisé cette éclosion littéraire, poétique et artistique, ils n'en ont pas moins conduit les auteurs musulmans postérieurs à discréditer ce qu'ils ont appelé la *fitna*, la division de la « communauté de l'islam ». Les œuvres des uns ont servi de modèle aux auteurs postérieurs qui en ont chanté la perfection, mais la faiblesse des autres a longtemps servi de repoussoir et de contre-modèle aux élites politiques maghrébo-andalouses.

En prenant par métonymie les arts et les lettres pour un reflet de la société dans son ensemble, la création poétique pour un cliché photographique de la situation économique, politique et sociale d'al-Andalus et quelques biographies d'exception pour l'histoire de groupes entiers, d'aucuns ont gardé du xi^e siècle ibérique le souvenir factice de la *convivencia* et ont construit le mythe de « l'Espagne des

trois religions », de la *convivencia*, coexistence pacifique des fidèles des trois monothéismes abrahamiques et contre-exemple historique bien pratique face aux intolérances contemporaines. Ce faisant, par un rétrécissement des centres d'intérêt, par la restriction de l'histoire au champ littéraire et poétique, et par l'oubli que, derrière les textes, il y a des êtres humains ainsi que des conditions matérielles et sociales, les auteurs du mythe — au sens de ceux qui le propagent —, tout à la fois sélectionnent et oublient, schématisent et généralisent. Ils tordent l'histoire afin de la plier aux exigences contemporaines de leur positionnement politique ou moral. Suivre les mythes de l'« âge d'or de l'Andalousie », du moment où ils apparaissent dans les textes, jusqu'à leur récupération à des siècles d'intervalle et leur réutilisation contemporaine, nécessiterait une étude bien plus approfondie que celle qui est proposée ici. Cela impliquerait d'analyser en détail le contexte littéraire, politique, social de chaque époque respective dans laquelle le mythe est convoqué ou élaboré, comme le ^{xiii}^e siècle espagnol et le ^{xvii}^e siècle français pour la figure du Cid (m. 1102), et les chaînons intermédiaires moins connus, comme le judaïsme d'Europe centrale au ^{xix}^e siècle pour le mythe de la *convivencia*... Nous proposerons plutôt une esquisse de la « guerre des mythes », à laquelle la frontière dans la péninsule Ibérique a donné naissance, en mettant en regard les mythes contradictoires qui se sont développés en Europe et dans le monde musulman, à partir de la même scène frontalière entre chrétienté et Islam, à savoir la péninsule Ibérique au ^x^e-^{xv}^e siècle.

Côté vainqueur : les mythes de frontière et l'oubli de l'ennemi

On peut faire remonter la naissance du processus de négation de l'ennemi au moment-même de la conquête d'al-Andalus, au ^{xii}^e siècle. Les souverains castellano-léonais ou castillans, Alphonse VII (1109-1157), Sanche III (1157-1158) et Alphonse VIII (1158-1213), ont construit leur légitimité sur le thème de la défense et de l'expansion d'une chrétienté « purifiée ». Dans le cadre dynamique de l'expansion territoriale et de la conquête, ils ont envisagé le partage anticipé des territoires méridionaux sous domination musulmane, en insistant sur le fait que leur royaume était le dernier rempart de la chrétienté latine, et qu'eux-mêmes étaient les défenseurs de la foi chrétienne face aux hordes musulmanes en provenance du Maghreb. La mise en place de cette idéologie conquérante est liée à plusieurs facteurs concomitants : la fin de la division politique d'al-Andalus (1086), l'unification du Maghreb et d'al-Andalus sous les dynasties berbères, almoravide (1086-1147) puis almohade (1147-1228) et le renforcement militaire corrélatif de l'aire de domination musulmane¹, secondairement l'influence de la Papauté et du haut-clergé franc, régulier ou séculier, en provenance de Bourgogne.

L'acte de naissance : les traités prospectifs et la *Reconquista*

À partir du ^{xii}^e siècle, al-Andalus commence à être considéré comme l'aire d'expansion « naturelle » des principautés chrétiennes de la péninsule Ibérique : en témoignent le traité de Sahagún passé en 1158 entre la Castille et le León, la paix signée au siège de Cuenca en 1177 entre la Castille et l'Aragon ou la paix de Boronol en 1219 entre le León et le Portugal². Ces différents traités sont une préfiguration de ce que fut le Traité de Tordesillas, établi le 7 juin 1494, pour le partage du Nouveau Monde, considéré comme *terra nullius*, entre l'Espagne et le Portugal³. Le traité de Sahagún, entre Sanche III de Castille et Ferdinand II de León, prévoyait en détail le partage de la *terra sarracenorum* ; une clause plaçait le récent royaume de Portugal dans le même camp que l'Empire almohade en anticipant le partage de toute acquisition potentielle à ses dépens⁴.

¹ Ce renforcement militaire, qui se traduit par l'intervention de grandes armées berbères sur le territoire ibérique, débouche sur quelques grandes victoires musulmanes : Zallāqa (Las Sagradas) en 1086, Uclès (1106), Alarcos (1195) ou Salvatierra (1211).

² Publ. J. GONZÁLEZ, *Alfonso IX*, 2 vol., Madrid 1944, t. 2, n° 373, p. 487-489, 13 juin 1219.

³ Bien connu, ce traité fixait la ligne de partage entre les possessions portugaises et espagnoles le long d'un méridien à 370 lieues (1 770 km) à l'ouest des îles du Cap Vert. Sur les traités de partage de territoires avant conquête, en particulier les traités de Tudellén, de Cazola et d'Almizra, voir P. GUICHARD, « Avant Tordesillas : la délimitation des terres de reconquête dans l'Espagne des ^{xii}^e et ^{xiii}^e siècles », dans M. BALARD et A. DUCELLIER (dir.), *Le partage du monde. Échanges et colonisation dans la Méditerranée médiévale*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1998, p. 453-460.

L'évacuation des musulmans que ces traités supposaient s'accompagne de l'élaboration d'un discours de légitimation de la conquête fondé sur l'idée que le peuple chrétien de la Péninsule a été soumis au joug infidèle (c'est le *cautiverio*) et qu'il doit être libéré de cette domination. La conquête des ^{xii}^e et ^{xiii}^e siècles ne serait donc rien d'autre que la juste et légitime récupération de territoires un moment perdus. Cette idéologie de conquête, qu'on pressent dès le règne d'Alphonse VI, prolonge le premier irrédentisme asturien du ^{viii}^e siècle. Celui-ci, un temps oublié, est réactivé et formalisé par Jiménez de Rada, archevêque de Tolède et primat d'Espagne au ^{xiii}^e siècle, dans son *De Rebus Hispaniæ*. Cette idéologie de reconquête est construite autour d'une idée que Peter Linehan appelle le « mythe gothiciste » : les nouveaux rois de Castille et de León seraient les descendants et les héritiers des souverains wisigoths⁵. Ce mythe durable est aujourd'hui parfaitement enraciné dans les mentalités communes. Aussi lit-on couramment qu'Alphonse VI « reprend » Tolède en 1085. Or Alphonse VI ne descend pas des Wisigoths, son pouvoir n'a rien à voir avec le leur, il n'a jamais conquis Tolède avant 1085, et le royaume de Castille n'existait même pas avant le ^{xi}^e siècle. En outre Alphonse VI s'appuie sur des troupes françaises et non ibériques, la hiérarchie religieuse qui l'accompagne est clunisienne, il écarte les réels descendants biologiques des Wisigoths, c'est-à-dire le bas-clergé mozarabe de Tolède, au profit des clercs de Bourgogne, promoteurs de la réforme grégorienne et du rit romain. Cette « colonisation » ecclésiastique ne se fait d'ailleurs pas sans résistance et les Mozarabes de Tolède en viennent même à prendre les armes contre la suppression de leur Église dont les origines remontent à l'époque wisigothique. Enfin, au terme de trois siècles de domination omeyyade dans la péninsule Ibérique, la population d'al-Andalus est musulmane et arabisée, avec des composantes d'origines indigènes, arabes ou berbères, souvent mêlées, les chrétiens mozarabes disparaissant définitivement après le premier quart du ^{xiii}^e siècle⁶. L'historien contemporain ne peut donc guère suivre les clercs du ^{xiii}^e siècle et présenter avec eux les conquêtes castillanes, léonaises, aragonaises et portugaises des ^{xiii}^e et ^{xiii}^e siècles comme une « récupération » de terres précédemment perdues. Par ailleurs, dans la mesure où la *Reconquista* donne un sens à l'expansion militaire des royaumes ibériques au Moyen Âge et fournit une explication de l'ordre social découlant de la violence fondatrice qu'est la conquête, on peut la considérer comme un mythe de fondation, ou de régénération, et elle est à ce titre un objet historique d'un très grand intérêt.

À la conquête du *Far South* ou le mythe de la frontière

La frontière entre chrétienté et Islam n'est pas le laboratoire du mythe de la *Reconquista*, mais elle est un prétexte à sa création. Elle est même plus qu'un prétexte, car elle est devenue à la fin du ^{xix}^e siècle un mythe fondateur. C'est dans l'imaginaire américain et chez les historiens des États-Unis, avec les travaux de Frederick Jackson Turner⁷, que le mythe de la frontière s'est pleinement développé. En retour, il a profondément marqué les historiens qui ont travaillé sur la péninsule Ibérique. La frontière, pour l'historien américain du Middle West, est un « processus » complexe, à la fois phénomène physique de peuplement de territoires vacants, mais aussi une évolution conduisant en plusieurs étapes à la civilisation dans chaque zone successive, et enfin une transformation psychologique et idéologique concernant les acteurs de la frontière⁸. La civilisation ainsi promue par les colons à la frontière aurait été celle de

⁴ *Quantum uero adquisierimus de Portugal teneamus per medium. Postquam uero totum adquisierimus, uos frater meus rex Fernandus, diuidite eum, et ego rex Xancius eligam contra partem meam. De terra saracenorum hanc facimus diuisionem, scilicet quod uos...*, publ. J. GONZÁLEZ, 1960, *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, 3 vol., Madrid, CSIC t. 2, doc. 44, p. 79-82, 23-5-1159, Sahagún.

⁵ P. LINEHAN, *The History and the Historians of Medieval Spain*, Clarendon Press Oxford, 1993.

⁶ Voir les différents travaux de Jean-Pierre MOLÉNAT, notamment, *Campagnes et Monts de Tolède du ^{xii}^e au ^{xv}^e siècles : La Terre et la Ville*, Madrid 1997 ("Collection de la Casa de Velázquez" 63) et « Sur le rôle des Almohades dans la fin du christianisme local au Maghreb et en al-Andalus », *Al-Qantara* 18 (1997), p. 389-413.

⁷ F. J. TURNER, *The Significance of the Frontier in the American History*, 1893 (1979⁷) ; R. HOFSTADER, (éd.), *Turner and the Sociology of the Frontier*, Chicago, 1968 et É. MARIENSTRAS, *Les mythes fondateurs de la nation américaine*, éd. Maspero, 1976, éd. Complexe, Paris, 1992.

⁸ R. I. BURNS, «The significance of the Frontier in the Middle Ages», dans R. BARTLETT — A. MACKAY, *Medieval Frontier Societies*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 306-330 et E. -MITRE FERNÁNDEZ, « Cristiandad medieval y formulaciones fronterizas », *Fronteras y fronterizos en la Historia*, Valladolid, Université de Valladolid, p. 9-62.

l'exaltation de la liberté individuelle et de la propriété privée face à l'État. Ainsi le concept de frontière peut-il être considéré comme un mythe contemporain, dans la mesure où il constitue le paradigme explicatif de la naissance et de l'évolution de la société nord-américaine, et où il se suffit à lui-même pour donner son sens à l'histoire et à l'ordre social des États-Unis.

Frederick J. Turner a eu des émules, tel Walter Prescott Webb⁹, qui exportent le modèle aux sociétés créées par les Européens entre 1500 et 1910 dans tout le Nouveau Monde, l'Afrique du sud et l'Australie, mais plus généralement il a influencé toutes les recherches sur le thème de la frontière. Ray Allen Billington affirme par exemple qu'il existe une relation très forte entre les frontières médiévales et la frontière américaine : « Le peuplement du continent américain fut la dernière étape d'un vigoureux mouvement de populations qui avait commencé au ^{xiii}^e siècle quand l'Europe féodale repoussa les hordes barbares qui avaient fait pression depuis l'est, le nord et le sud jusqu'à menacer la Ville sainte de Rome »¹⁰. Ainsi les idées de « liberté humaine », de « société de petits propriétaires » qui apparaissent déjà formulées par F. J. Turner, réapparaissent-elles à propos de la Castille médiévale, dans l'interprétation que présente Claudio Sánchez-Albornoz du phénomène frontalier¹¹. Le parallélisme ne s'arrête pas là puisqu'Archibald Lewis détaille la « fermeture des frontières médiévales » à partir de 1250 sur le modèle *turnerien* de la fermeture des frontières américaines à la fin du ^{xix}^e siècle¹². Dans cette approche, le camp des vaincus, Indiens ou musulmans, est totalement évacué.

Construit sur le même modèle que le *Far West* américain, incarnant la liberté et l'ascension sociale de l'homme libre et du paysan-chevalier, le *Far South* que constitue al-Andalus pour les principautés chrétiennes de la péninsule Ibérique au Moyen Âge est considéré comme potentialité d'enrichissement, îlot de liberté dans l'univers féodo-vassalique des seigneuries latines et du servage. Or non seulement cette vision de la frontière est totalement idéalisée, mais en outre elle se désintéresse complètement des populations musulmanes, qu'elles aient été chassées, massacrées ou maintenues au lendemain de la conquête¹³. Par ailleurs, en tant que lieu de rencontre de forces politiques opposées, zone privilégiée de l'intervention des dieux, qui se manifestent par la souffrance et les miracles des martyrs¹⁴ ou à travers les prouesses des héros, la frontière donne naissance à de nombreux mythes qu'on peut définir comme des « mythes de frontière », même si ce ne sont pas des mythes de coexistence, de *convivencia*, mais plutôt des mythes de régénération, faisant appel à des héros mythiques, comme le Cid, héros de la chrétienté, serviteur de Dieu et de son roi, fidèle à un honneur chevaleresque mis en danger par la construction des États monarchiques péninsulaires de la fin du ^{xi}^e siècle jusqu'au milieu du ^{xiii}^e siècle.

Le mythe du Cid

Ce qui a permis la naissance et la pérennité de ce mythe, c'est qu'il s'appuie, dans la tradition evhémériste, non sur un héros fondateur en particulier, mais sur plusieurs destinées individuelles, dont la première (peut-être), celle de Rodrigo Díaz de Vivar, accompagné de sa femme Chimène, est devenu l'emblème. En effet, comme j'ai eu l'occasion de le montrer, un certain nombre de personnages eurent une destinée similaire à celle de l'*hidalgo* castillan¹⁵ : Giraldo Sempavor (Gérard « sans peur »), surnommé « le Cid portugais », le Léonais Fernando Rodriguez de Castro et ses descendants ou Pedro

⁹ W. P. WEBB, *The Great Frontier*, Cambridge Mass., 1952.

¹⁰ R. A. BILLINGTON, *Westward Expansion : A History of the American Frontier*, New York, 1949 (1982²), p. 15.

¹¹ C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, «The Frontier and Castilian liberties», *The world looks at his history. Proceedings of the second International Congress of historians of the United States and Mexico*, Austin, Texas, 1963, p. 27-46.

¹² A. LEWIS, « The Closing of the Medieval Frontier, 1250-1350 », *Speculum* 33 (1958), p. 475-483.

¹³ La région entre Tage et Sierra Morena, aire d'expansion des royaumes de Castille et de León, se caractérise par l'expulsion ou le massacre des musulmans, au moment de la conquête ou juste après (voir P. Buresi, *Une frontière entre chrétienté et Islam : la péninsule Ibérique (x^e-xiii^e siècle)*, Paris, Publibook, 2004). En revanche, en Aragon ou dans la région valencienne, des populations musulmanes se maintiennent plusieurs siècles durant. Sur l'Aragon, on se référera au brillant ouvrage de Kathryn MILLER, *Guardians of Islam. Religious authority and Muslim Communities of Late Medieval Spain*, New York, Columbia University Press, 2008 et sur Valence, on lira l'excellent article de Josep Torró Abad, « Jérusalem ou Valence : la première colonie d'Occident », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 55/5 (2000), p. 983-1008.

¹⁴ Pour des exemples de miracles liés à la vie de frontière, voir P. BURESI, « Captifs et rançons entre Islam et chrétienté (x^e-xiii^e siècle) : du miracle à l'institution », *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 50, 198/2 (2007), p. 113-130.

Ruiz de Azagra, un noble d'origine navarraise, et ses fils. D'ascendance noble ou non, ces individus furent tous des guerriers, réputés pour leur ardeur et leurs victoires militaires. Tous participèrent à de grandes batailles, s'emparèrent de grandes villes de la frontière, où ils se taillèrent de belles principautés : Rodrigo Díaz de Vivar autour de Valence¹⁶, Giraldo Sempavor et les Castro en Estrémadure, à la frontière du León et du Portugal, les Azagra avec la seigneurie d'Albarracín, à la frontière entre al-Andalus et les royaumes de Castille et d'Aragon. Tous font passer leurs intérêts « seigneuriaux » devant tout autre devoir, et aucun n'hésite à trahir son suzerain légitime pour se mettre au service d'un autre prince chrétien, voire d'un émir ou d'un calife musulman, en fonction des circonstances : Rodrigo Díaz s'allia un temps avec l'émir de Valence avant de le faire exécuter de manière assez barbare sur la place de Valence, en le faisant enterrer vivant sauf la tête puis décapiter, Giraldo Sempavor s'installa au Maghreb à la cour des califes *mu'minides*, lors des trêves entre le Portugal et l'Empire almohade¹⁷, et les Castro conseillèrent les califes Yūsuf I^{er} (1163-1184), al-Manṣūr (1184-1199) et al-Nāṣir (1199-1213), durant de longues décennies au cours desquelles ils furent négociateurs et ambassadeurs au nom des souverains musulmans.

La destinée parallèle de ces quatre fondateurs de principautés indépendantes à la frontière avec l'islam est frappante : tous sont des chefs militaires charismatiques en rupture de ban avec leur patrie d'origine, mais restés fidèles à leur religion, malgré leur alliance avec les pouvoirs musulmans ; ils se constituent, par la force des armes, une base territoriale en situation frontalière entre deux royaumes chrétiens, ils développent des stratégies similaires pour conserver leur patrimoine et le préserver de l'ingérence monarchique ; ils jouent un rôle important dans la lutte contre l'Islam, mais participent aussi volontiers aux conflits qui opposaient les royaumes chrétiens entre eux ; la faveur dont jouissent ces seigneurs à la cour des rois ne se dément pas malgré les retournements d'alliances dont ils étaient coutumiers et malgré leurs fréquents compromis avec l'« Infidèle ». Tout cela, à quoi on peut ajouter la postérité que ces « héros » de la « *Reconquista* » eurent dans les textes, invite à s'interroger sur l'articulation de ces trajectoires individuelles, de ces histoires quatre fois uniques, avec une causalité qui les englobe toutes quatre, dans leurs similitudes et dans leurs diversités. Incontestablement la vie des quatre chefs de guerre s'inscrit dans un cycle dynamique, qui lie butin, dons, recrutement et réputation, même si n'insister que sur ces points risque de nous masquer l'essentiel : le refus de l'extension du pouvoir monarchique aux dépens des grands barons.

En effet un examen rapide de l'évolution des donations royales en Castille au xii^e siècle révèle très clairement qu'une grande partie des territoires qui avaient été attribués dans un premier temps, sous Alphonse VI ou sous Alphonse VII, à de grands barons de l'entourage royal, furent, dans un second temps, redistribués aux ordres militaires. Ce processus révèle la reprise en main par le monarque castillan des territoires dont il s'emparait à nouveau après un intermède musulman¹⁸. Le roi, maître de la terre, se charge lui-même de la colonisation sans déléguer, comme il avait coutume de le faire, la tâche à un baron¹⁹. La rupture constituée dans la région entre Tage et Sierra Morena par les reconquêtes almoravides

¹⁵ Voir P. BURESI, « Els 'senyors cristians de la frontera' a la Península Ibèrica (segona meitat del segle XII) », *Recerques* 43 (2001), p. 33-46 et « Frontière politique et appartenance religieuse dans la péninsule Ibérique : les communes frontalières et le phénomène des "Cid" (xi^e-xii^e siècles) », dans H. BRESCH, G. DAGHER et C. VEAUUVY (éd.) *Politique et Religion en Méditerranée. Moyen Âge et époque contemporaine*, Paris, Bouchène, 2008, p. 137-163.

¹⁶ Après sa mort, sa femme prend sa succession jusqu'à la conquête du royaume par les Almoravides en 1102.

¹⁷ La réputation de ce chef de guerre n'était pas excellente, ni chez les chrétiens — la *Chronica Gothorum* désigne ses compagnons d'armes comme des voleurs (*latrones*) —, ni chez les auteurs musulmans qui rappellent qu'il fut exécuté au Maroc pour avoir trahi le calife almohade.

¹⁸ Cela est très clair dans cet acte du 7 novembre 1184 dans lequel Alphonse VIII donne à l'Ordre de l'Hôpital et à son prieur don Pedro de Areis un ensemble de biens à Beteta et Avia dans le territoire de Cuenca, dont certains avaient appartenu au comte Nuño : *insuper dono vobis vineas quas comes Nunius habebat in Avia, in butheca sua et in termino conchensi, prope serram Gevaltoro, iuxta vineam meam locum ad plantadas viginti arançadas vinearum* (publ. C. de AYALA et alii, *Libro de privilegios de la orden de San Juan de Jerusalén en Castilla y León (siglos XII-XV)*, Madrid, Editorial Complutense, 1995, n° 154, p. 336-337).

¹⁹ Le 3 novembre 1139, par exemple, Alphonse VII accorde à Oreja, tout juste conquise, un *fuero* à *omnibus illis qui ad idem castellum populandum venerint* (J. L. Martín Rodríguez, *Orígenes de la Orden Militar de Santiago (1170-1195)*, Barcelone, 1974, n° 8, p. 178-180).

(au début du ^{xii}^e siècle) facilita le processus, et se traduisit par la réorientation de la politique royale d'attribution des terres entre le début et la fin du ^{xii}^e siècle²⁰. En effet, à partir du règne de Sanche III (1157-1158), et plus encore de celui d'Alphonse VIII (1158-1213), les bénéficiaires des faveurs royales se diversifient, avec l'apparition des ordres militaires pour les nécessités de la lutte contre l'Islam. Il est vraisemblable que l'objectif visé par le souverain fut double : renforcer les capacités de défense des zones frontalières et, en même temps, affaiblir les bases seigneuriales entre Tage et Sierra Morena, bien que le roi ait pourtant toujours réussi à y conserver une grande partie de ses prérogatives régaliennes : en effet la dévolution du droit public demeura toujours incomplète dans ces régions, la haute justice, le droit d'appel et le droit de faire « paix et guerre » échappant presque toujours aux seigneurs²¹. En réaction au renforcement de l'autorité monarchique, des seigneurs parviennent à créer des principautés plus ou moins indépendantes dans les interstices de pouvoir créés, à la frontière d'al-Andalus, par la concurrence des royaumes chrétiens à un moment où la puissance de l'empire almohade bloquait les possibilités d'expansion et avivait les tensions et la compétition au sein des territoires chrétiens du nord.

Il convient d'insister sur un point commun à toutes ces trajectoires : à aucun moment il n'est question de conversion. Certes, Ibn Šāhib al-Šalā, un auteur almohade du ^{xii}^e siècle, affirme — mais ne s'agit-il pas d'une précision rhétorique ? — que Ferdinand Rodríguez de Castro « s'islamisa presque » (*hattā kāda an yuslima*) ; pourtant ni les musulmans, ni les chrétiens ne semblent avoir éprouvé la nécessité de changer de religion en changeant de maîtres, comme si les choix politiques restaient encore au milieu et à la fin du ^{xii}^e siècle indépendants de la foi. N'est-ce pas là un bon exemple de « coexistence religieuse » ? Quand des intérêts matériels, politiques et militaires importants étaient en jeu, l'appartenance religieuse bénéficiait d'une belle indifférence. L'existence même de ces nobles en rupture de ban est liée à l'affirmation du pouvoir royal et à la différenciation politique à l'œuvre dans les différentes régions chrétiennes de la Péninsule. En même temps qu'ils s'opposaient les uns aux autres, les monarques portugais, castillan, léonais, catalano-aragonais et navarrais accroissaient leur contrôle, au sein de leur royaume, sur leurs magnats et sur leur territoire. L'alliance avec les Almohades était ainsi avant tout, pour les nobles qui en prenaient l'initiative, un refus du renforcement monarchique²².

On en veut pour preuve les tentatives, plus ou moins réussies, des Castro et surtout de Fernando de Azagra de soustraire leur seigneurie à tout pouvoir monarchique, y compris après leur mort, en la donnant aux ordres militaires. Les hésitations de Pedro Ruiz de Azagra à l'heure de faire son testament, la donation, dans un premier temps, d'Albarracín à l'ordre de Santiago alors même que ce prince navarrais avait deux fils, faiblement dédommagés dans cette première option, puis, dans un second temps, la multiplication des clauses conditionnelles de son dernier testament, qui nommait son fils légitime héritier universel, témoignent de la même obsession : l'indépendance politique, fiscale, juridique et ecclésiastique de la « principauté » et le refus de toute ingérence monarchique. Ce sont finalement les nouvelles formes du pouvoir monarchique qui étaient refusées à travers ces diverses expériences.

La mise en place d'États relativement centralisés provoqua de nombreuses réactions dans la société : en phase de croissance territoriale et d'expansion aux dépens d'al-Andalus, les possibilités d'enrichissement de la noblesse dans les terres conquises aplanissaient les tensions, mais lors des périodes où l'Islam offrait une résistance, ou bien lorsque les souverains almohades prenaient l'initiative de

²⁰ Ainsi, le 27 décembre 1151, le vassal du roi Alphonse VII, Rodrigo Rodríguez, reçut le château de Consuegra et toute la région environnante, soit pratiquement les deux tiers de ce qui allait composer le futur Campo de San Juan (ed. C. de Ayala, *Libro de Privilegios*, n° 64, pp. 217-219). En 1173, Consuegra appartenait toujours à ce noble, comme en témoigne la *convenientia* entre ce personnage et l'ordre de Calatrava (24 mars 1173) qui répartit le paiement des *portazgos* par les *recuas* en fonction de leur itinéraire (publ. J. GONZÁLEZ, *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, 3 vols., Madrid, CSIC, 1960, t. 2, n° 176, pp. 297-298). Cette répartition des *portazgos* est reprise lorsque les territoires possédés par Rodrigo Rodríguez passèrent à l'ordre de San Juan en 1183.

²¹ Carlos Laliéna nuance en effet l'explication traditionnelle qui rattache l'évolution des donations monarchiques uniquement aux possibilités militaires offertes par les ordres militaires pour défendre des zones peu accueillantes. En effet il considère qu'il s'agit plutôt d'une initiative visant à limiter la castralisation des nobles de la frontière et à maintenir l'hégémonie du souverain sur une élite seigneuriale qui changeait très vite (C. LALIÉNA CORBERA, « Castillos y Territorios castrales en el valle del Ebro en el siglo XII », *La Fortaleza medieval. Realidad y símbolo*, éd. J. A. BARRIO BARRIO et J. V. CABEZUELO PLIEGO, Murcie, 1998, p. 31-45, plus spécialement p. 34, 36 et 40).

²² J. L. MARTÍN, *Orígenes de la Orden Militar de Santiago (1170-1195)*, Barcelone, 1974, p. 85.

l'offensive, la « fermeture de la frontière » débouchait sur la recherche de nouveaux types de revenus : face à l'exploitation seigneuriale des domaines et à l'accroissement des taxes levées sur les paysans, la révolte contre l'autorité monarchique et la « dénaturalisation » offraient une alternative, certes condamnable d'un point de vue religieux, — cela est nouveau à la fin du ^{xii}^e siècle avec les excommunications de Célestin III —, mais cependant assez courantes parce qu'elles faisaient appel à l'activité la plus appréciée dans la société chrétienne occidentale de l'époque, et tout particulièrement dans la péninsule Ibérique, c'est-à-dire l'activité des armes, source de butin, de richesse et de gloire.

L'établissement du féodalisme dans le contexte de l'expansion territoriale aux dépens de l'Islam et sous la supervision de plus en plus étroite du prince donna naissance à l'archétype du seigneur de guerre de la frontière, libre, parfois renégat et pourtant un « héros », protagoniste important du versant ibérique de l'expansion occidentale.

Côté vaincus : le paradis perdu et l'oubli des hommes

C'est essentiellement dans le domaine chrétien latin que se sont développés les mythes les plus nombreux, parfois contradictoires, sur la frontière ibérique, les vainqueurs ayant particulièrement développé leur imaginaire sur la frontière et leur mythographie ayant repris certains mythes musulmans en les « convertissant ». En effet la conquête ne se limite pas aux territoires ; elle concerne aussi, outre les hommes et leurs techniques, les discours et les mythes. Ainsi l'irrédentisme musulman se mua dans les œuvres littéraires et poétiques arabes des siècles postérieurs à la conquête chrétienne en nostalgie, à travers un double processus d'oubli — des difficultés historiques traversées par al-Andalus — et de conservation, de valorisation, voire d'invention de traits merveilleux.

Les textes arabes des ^{xii}^e et ^{xiii}^e siècles insistent sur la ressemblance entre al-Andalus et la Syrie. Cette comparaison, géographique et politique, avec le règne des émirs, puis des califes omeyyades, fait d'al-Andalus un paradis, une terre qui possède toutes les qualités dispersées dans les différentes régions du *dār al-islām* (le « territoire de l'islam »). « Al-Andalus réunit les mérites de la Syrie pour l'excellence de sa terre et de son climat, du Yémen, pour ses proportions et sa régularité, de l'Inde pour son parfum et son sol, de l'Aḥwāz (ville du Ḥuzistān) pour les revenus de ses impôts, de la Chine pour les pierres précieuses de ses mines, d'Aden pour l'utilisation de ses rivages »²³. Ce faisant, al-Andalus, condensé des vertus du *dār al-islām*, devient paradis de l'Islam et point central de référence de toutes les autres régions, en dépit, ou en raison, de la phase de recul territorial que cette frontière traversait. Au début du ^{xiii}^e siècle, al-Marrākuṣī présente al-Andalus, ses villes, ses régions, ses climats et précise que la description qu'il vient de faire rend à peine compte des villes que possédèrent les musulmans par le passé : il prévient le lecteur que telle ou telle ville a appartenu aux musulmans par la mention, derrière son nom : « Que Dieu la rende aux musulmans »²⁴. Au fur et à mesure des conquêtes chrétiennes, la frontière devint ainsi le lieu de la perte. Un fatalisme se développa dont les textes se firent l'écho. Aux habituelles malédictions qui suivaient les noms des chrétiens, correspondent les vœux, placés, comme une litanie, après tous les noms des villes perdues : « Que Dieu la rende aux musulmans ». Terre des premières expansions musulmanes (en particulier les auteurs prennent toujours la peine de citer tous les noms des *tābi'ūn*²⁵ qui participèrent à la conquête de la Péninsule), al-Andalus devient terre de refuge pour les Omeyyades de Damas, terre de califat, rivale de l'Égypte fatimide et de l'Iraq abbasside, à partir de °Abd al-Raḥmān III, terre de *ḡihād* sous al-Manṣūr b. Abī °Āmir et sous les Almoravides, mais aussi terre de lamentation avec le poète Abū Muḥammad °Abd Allāh Ibn al-°Assāl, et terre de malédiction et de regrets.

Ce mythe, lieu commun de la littérature et de la poésie arabo-musulmane pendant des siècles, est aujourd'hui revendiqué et reproduit par tous ceux qui, dans le monde musulman ou dans les sociétés européennes, combattent le soi-disant « clash des civilisations » *huntingtonien*, par exemple par Youssef

²³ Ce *topos* de la littérature géographique apparaît dès le ^x^e siècle chez le géographe al-Bakrī, Abū °Ubayd al-Bakrī, *Kitāb al-Masālik wa-l-Mamālik*, éd. A. VAN LEUWEN et A. FERRÉ, 2 vol., Tunis, Dār al-Ḡarb al-Islāmī, t. 2, p. 894, trad. p. 20.

²⁴ °Abd al-Wāḥid al-Marrākuṣī, *Kitāb al-mu'ḡib fī talḥīs aḥbār al-Maḡrib*, éd. R. DOZY, Leyde, rééd., Amsterdam, Oriental Press, p. 6, trad. espagnole A. HUICI MIRANDA, *Lo admirable en el resumen de las noticias del Maḡrib*, Tétouan (Colección de crónicas árabes de la Reconquista, t. 4), 1955, p. 6.

²⁵ Litt. « les suiveurs », c'est-à-dire parmi les premiers musulmans ceux qui connurent les compagnons du prophète de l'islam.

Chahine, dans son film *Le Destin* (*al-maṣīr*, 1997) bâti autour de la relation entre le philosophe, médecin et « intellectuel », Averroès et le calife almohade al-Manṣūr (r. 1184-1199). Certes la situation décrite n'est pas idyllique, les forces obscurantistes menacent la cohabitation harmonieuse des juifs, des chrétiens et des musulmans, mais justement al-Andalus est ce « paradis » en voie d'être perdu. Ce mythe recouvre un certain nombre d'idées : richesse matérielle, grandeur politique, apogée culturel, tolérance confessionnelle.

Il est inutile de démontrer un à un tous ces éléments mais il convient de voir les malentendus sur lesquels ils reposent. La richesse matérielle n'est pas contestable. Elle est liée en partie au contrôle des mines d'or africaines, en partie au développement des techniques agricoles, des aménagements hydrauliques, ainsi qu'à l'existence de sociétés urbaines et rurales dynamiques dans le cadre de l'appartenance à un vaste réseau de relations commerciales s'étendant de l'Inde à l'Atlantique, de l'Afrique subsaharienne au monde slave²⁶ ; en revanche la grandeur politique, l'apogée culturel et la tolérance religieuse sont beaucoup moins certains historiquement. C'est sur ce dernier point que j'insisterai en essayant de comprendre certains aspects originaux de la littérature et de la poésie andalouses des ^{xii}^e–^{xiii}^e siècles. En effet les écrits andalous du Moyen Âge, comme les recueils de poèmes d'Ibn Ḥafāḡa, un poète valencien de l'époque almoravide, et le courant auquel celui-ci participe, ont contribué au malentendu postérieur sur l'idée qu'al-Andalus était un paradis.

Originaire d'Alcira, Ibn Ḥafāḡa est un poète que les spécialistes de la littérature andalouse ont qualifié d'« épicurien ». Après avoir longtemps vécu à l'écart de la vie politique, il accéda dans les années 1110-1120 à des fonctions importantes, sans que l'on sache exactement lesquelles, auprès de plusieurs gouverneurs almoravides²⁷. Ibn Ḥafāḡa fréquentait les milieux dirigeants et rédigea de nombreux panégyriques. Il était propriétaire de biens fonciers et semble s'être essentiellement occupé de ses biens, de ses amis, des injustices commises par des fonctionnaires ou des gouverneurs qu'il ne nomme jamais. Or Ibn Ḥafāḡa semble avoir souffert de l'expansion militaire chrétienne à Valence entre 1086 et 1102, au moment où Rodrigo Diaz de Vivar s'est emparé de cette *taifa*, à la faveur de la crise politique qui affectait al-Andalus à l'époque. Il a même perdu un ami proche, tué par les chrétiens de la garnison d'Aledo. Or les poèmes d'Ibn Ḥafāḡa paraissent totalement indifférents aux événements qui se produisaient alors dans la péninsule Ibérique²⁸. La poésie d'Ibn Ḥafāḡa reflète l'influence stylistique des poètes omeyyades, comme Ru'ba al-°Aḡḡāḡ (m. 708), ou littéraires des poètes abbassides comme Abū Tammām (804-856), Ibn al-Rūmī (837-899) et al-Mutanabbī (916-966). Elle se caractérise par la prégnance de l'imaginaire bédouin (dont témoignent les *ḥiḡāziyāt*, ces poèmes évoquant la faune, la flore et de nombreux noms de lieux de la péninsule Arabique), et exprime une nostalgie très grande pour un mode de vie, une culture et un territoire lointain qu'Ibn Ḥafāḡa n'a jamais vus, mais qu'il connaissait assez, d'une manière livresque, comme de nombreux autres arabes et musulmans, pour s'y identifier²⁹. Ibn Ḥafāḡa participe ainsi à un

²⁶ O. R. CONSTABLE, *Trade and Traders in Muslim Spain. The Commercial Realignment of the Iberian Peninsula, 900-1500*, Cambridge, Cambridge U.P., 1994.

²⁷ Les Almoravides sont une dynastie de nomades berbères originaires du sud du Sahara, dynastie réformatrice et rigoriste, dont l'idéologie fondatrice s'appuyait sur deux thèmes, l'abolition des impôts non coraniques et le jihād contre les chrétiens. L'œuvre d'Ibn Ḥafāḡa, poète de cour du début du ^{xii}^e siècle, a été étudiée par Ḥamdān al-Ḥaḡḡāḡī (*Vie et œuvre du poète andalou Ibn Khafadja*, Doctorat de l'Université de Paris, Alger, s.d.) et Henri PÉRES (*La poésie andalouse en arabe classique au ^x^e siècle : ses aspects généraux et sa valeur documentaire*, Paris, 1937-1953).

²⁸ Aux raisons avancées par Ḥamdān al-Ḥaḡḡāḡī pour expliquer cette apparente indifférence du poète (répartition des rôles avec les poètes officiels comme Ibn Wahbūn, attachement à sa région et désintérêt pour le reste), Pierre Guichard ajoute celle qui se dégage des études traditionnelles sur l'histoire littéraire andalouse de l'époque : Ibn Ḥafāḡa serait un Andalou[sien], « par sa sensibilité poétique aussi bien que par sa psychologie, assez fermé aux préoccupations politico-religieuses des plus "africanisés" de ses compatriotes, comme les Banū Wāḡib de Valence du "parti almoravide", proche par son attitude et ses sentiments d'un "réaliste" comme le cadī Ibn Ḡaḥḥāf, et acceptant dans son for intérieur l'idée d'une cohabitation pacifique de tous les "hispaniques" sur le sol de la péninsule, désespéré et silencieux devant des affrontements dans lesquels il se refusait viscéralement à entrer » (P. GUICHARD, *Les musulmans de Valence*, Damas, IFEAD, 1990-1991, t. 1, p. 95).

²⁹ Les *aṭlāl* (les vestiges du campement, thème de prédilection de la poésie antéislamique), la *riḥla* (le voyage) ou la perte de la jeunesse sont des thèmes élégiaques fréquemment développés en Andalus à cette époque, non seulement dans la poésie d'Ibn Ḥafāḡa, mais aussi dans celle de nombreux autres poètes (Voir S. K. JAYYUSI, « Nature Poetry in al-Andalus and the Rise of Ibn Khafāja », dans *The Legacy of Muslim Spain*, S. K. Jayyusi éd., Leyde-Cologne-New York, Brill, 1992, p. 367-397, Magda M. AL-NOWAIHI, *The Poetry of Ibn Khafājah. A Literary Analysis*, Londres-New York- Cologne, Brill, 1993 et A. HAYKAL, *Al-adab*

courant poétique beaucoup plus large, celui des poètes de *nawriyyāt* (poèmes décrivant des fleurs), de *rawdīyyāt* (décrivant des jardins et des paysages plaisants) et de *rabī'īyyāt* (décrivant le printemps), courant traditionnellement considéré, dans une lecture au premier degré, comme représentatif de la nature « accueillante » d'al-Andalus.

Cependant cette poésie, que d'aucuns ont pu qualifier improprement de « pastorale », ne doit pas être lue et interprétée littéralement, comme une sorte de réalisme poétique, ce que font consciemment ou inconsciemment les poètes, les lettrés, les hommes politiques qui évoquent le Paradis andalou verdoyant, havre de paix et de tolérance, où les savants des trois monothéismes se promenaient en dialoguant sur les mérites respectifs de leur religion. La référence à l'héritage arabe, oriental, omeyyade et abbasside, qui est à la fois mémoire et redécouverte, et cette nostalgie poétique et littéraire pour le cœur oriental de l'islam, nostalgie qu'on retrouve dans la poésie des grands soufis/mystiques, correspondent en fait à un positionnement politique par rapport aux troubles que traversait al-Andalus au début du ^{xiii}^e siècle. Elles sont tout le contraire d'une apparente indifférence. La poésie des fleurs et des jardins, de la faune et de la flore, participe du combat contre l'ennemi, mais d'un combat de plume. Elle est le pendant, dans le champ des lettres, de la non militarisation de la société andalouse. Elle est la réponse des savants à la brutalité de la conquête ennemie. Au moment où al-Andalus est menacé, ce que le poète invoque en réaction à l'agression occidentale, c'est la culture traditionnelle arabe. À la violence, à l'agression, à la disparition d'une époque, celle de la domination musulmane sur la péninsule Ibérique, nombreux sont les auteurs qui opposent la paix, la nature, la mémoire, l'Arabie, et la culture bédouine du désert et de la steppe, berceau d'un islam menacé.

On a là un des nombreux malentendus qui ont conduit à voir al-Andalus comme un Paradis, perdu pour l'islam, verdoyant, avec une nature clémente par rapport à la rudesse du désert, alors que les motifs évoqués symbolisent tout le contraire : c'est une poésie de combat ou de refus, peut-être de fuite, de la réalité, l'expression d'une société menacée qui, pressentant sa prochaine disparition, prépare déjà son éloge funèbre. En aucun cas, on ne peut l'interpréter comme le reflet d'une harmonie sociale ou l'émanation d'une société tolérante et ouverte.

La convergence des mythes : la coexistence religieuse (*convivencia*) et l'oubli de l'histoire

Al-Andalus constituerait ainsi le modèle de la coexistence tolérante, le cœur d'échanges culturels et artistiques entre monde arabe et européen, le symbole d'une globalisation bienfaisante opposée aux localismes mesquins des identités nationales. Cette vision, qu'on retrouve dans les œuvres de Maria Rosa Menocal, va de pair, comme le note Bruna Soravia, avec une méconnaissance totale du contexte et de l'histoire événementielle, politique et sociale d'al-Andalus, des personnages et des mouvements intellectuels et religieux, des sources primaires et secondaires dans d'autres langues que l'anglais³⁰. Ce mythe s'appuie sur l'idée qu'al-Andalus est aux marges du monde musulman médiéval, ce qui permet d'en faire une zone atypique, une scène où l'on peut représenter toutes sortes de fictions désincarnées, comme celle de la *convivencia* des trois cultures (musulmane, chrétienne et juive), ainsi que l'influence capitale de la civilisation andalouse sur l'essor de la culture européenne et son multiculturalisme³¹.

Cette vision idyllique des relations inter-communautaires au Moyen Âge dans la péninsule Ibérique repose sur un malentendu à propos du rapport entre le pouvoir et les minorités et du statut des

al-andalusī, Le Caire, Dār al-ma'ārif, 1970, p. 217-232).

³⁰ Pour une excellente analyse de ce courant historiographique, on se référera à l'étude récente de Bruna Soravia dont je résume plus loin, à propos de María Rosa Menocal, les principaux arguments : B. SORAVIA, « al-Andalus au miroir du multiculturalisme. Le mythe de la *convivencia* dans quelques essais nord-américains récents », dans M. MARÍN (éd.), *Al-Andalus / España. Historiografías en contraste. Siglos XVII-XXI*, Madrid, Casa de Velázquez (Colección de la Casa de Velázquez, 109), 2009, p. 351-365.

³¹ Qu'il suffise de citer quelques phrases : « l'identité andalouse pendant ces premiers siècles se distingua par d'heureux mariages entre communautés de cultures diverses et des dialogues culturels de grande qualité avec les *ḍimmī*-s » ; « Juifs, chrétiens et musulmans surent, au-delà de leurs insolubles divergences et d'un tenace ressentiment, alimenter une subtile culture de la tolérance » (M^{re} R. MENOCAL, *L'Andalousie arabe. Une culture de la tolérance, VIII^e-XV^e siècle*, Paris, Autrement (collection Mémoires 92), 2003, p. 29 et 12). Voir aussi M^{re} R. MENOCAL, *The Arabic rôle in Medieval Literary Theory. A Forgotten Heritage*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1987

ḍimmīs, les « tributaires » ou « protégés » en Islam. Cette question est au cœur des questions de tolérance et de *convivencia*³². La *ḍimma*, le statut des minorités religieuses en terre d'islam, est présentée par Menocal et ses partisans comme le signe de la tolérance essentielle de la religion musulmane. À l'opposé, d'autres chercheurs, de manière tout aussi anachronique, mais à partir de positionnements idéologiques très différents, ont insisté sur l'aspect discriminatoire de la *ḍimma*, décrite cette fois comme infamante. En fait ce statut juridique n'est ni l'un ni l'autre. Il se fonde sur la personnalité du droit, c'est-à-dire sur le fait que les mêmes normes juridiques ne s'appliquent pas à tous indistinctement ; tout litige entre juifs, ou entre chrétiens, était réglé par les représentants de la communauté concernée, le juge musulman n'intervenait que si un musulman était impliqué. Ce système communautariste garantit les biens, les personnes et la liberté de culte des *ḍimmīs*, en même temps qu'il institue la supériorité symbolique du droit musulman. Il est donc à la fois inégalitaire *et* protecteur, communautariste *et* tolérant, en ce qu'il laisse des groupes de personnes se gérer de manière autonome, dans le cadre d'une loi générale englobante. Il correspond *de facto* à une délégation des prérogatives régaliennes aux communautés. Par sa souplesse, il a assuré la pérennité de communautés ethniques, religieuses ou linguistiques, jusqu'aux ^{xii}^e siècle et ^{xiii}^e siècle qui nous intéressent, voire beaucoup plus longtemps et il a permis le maintien durable de pouvoirs musulmans sur des populations très majoritairement non musulmanes³³. Mais ce statut n'est qu'un statut juridique, une norme de référence susceptible d'être contestée dans une certaine mesure, contournée plus facilement, transgressée, voire ignorée totalement. Elle est le point de vue légal et ne rend pas compte de la pratique des relations inter-confessionnelles, au sein de chacun des ensembles territoriaux en contact, et à la frontière entre ces principautés.

En outre soutenir la thèse de l'essence tolérante de l'islam ou à l'inverse de son caractère intolérant et militariste, ôte aux minorités toute initiative, tout protagonisme historique. Or ces minorités développent des stratégies autonomes liées à l'exercice du pouvoir, en vue de négocier avec celui-ci, à titre collectif ou plus souvent familial et individuel ; c'est le cas, au ^{xi}^e siècle, pour les juifs d'al-Andalus avec par exemple Samuel Ben Nagrila, qui devient vizir et conseiller du prince de Grenade, fondant une dynastie de vizir. Le pouvoir obtenu finit par se retourner contre ces membres éminents de la communauté juive andalouse, puisque le fils tombe en disgrâce pour être finalement décapité, cependant que les juifs de Grenade subissent des pogromes de la part de la population qui leur imputent les problèmes politiques et économiques de la principauté. Ces stratégies de pouvoir comportent une grande part de risque, qui ne concerne pas seulement les juifs et les chrétiens arabisés en terre d'islam, mais aussi les communautés musulmanes qui ont réussi à se maintenir après la conquête chrétienne comme Kathryn Miller l'a magistralement montré pour les mudéjars d'Aragon du ^{xiii}^e siècle jusqu'au début du ^{xvi}^e siècle³⁴. Ce n'est donc pas tant les religions musulmane, juive ou chrétienne au nom desquelles le pouvoir est exercé qui sont intolérantes *per se*, mais c'est plutôt l'essence même du pouvoir, fondé sur la coercition, qui instaure un système de faveurs, de résistances et parfois de violences. Les vizirs dans le monde musulman médiéval ne sont pas disgraciés parce que juifs, ils le sont parce qu'ils ont un grand pouvoir, qu'ils menacent l'autorité souveraine et constituent un bouc émissaire parfait lorsque la population est mécontente : c'est le cas d'Ibn Abī l-Ḥiṣāl à l'époque almoravide, d'Averroès à l'époque almohade, et auparavant des vizirs barmécides de Bagdad³⁵.

Sur ce malentendu s'est construit le mythe de l'« Espagne des Trois religions », dont on ne sait plus tellement s'il concerne al-Andalus à l'époque musulmane ou les royaumes issus de l'expansion chrétienne ! En effet ce mythe comporte plusieurs versants qui n'ont d'autre lien entre eux que de participer au projet de construction narrative d'un même idéal de société, contre-modèle aux tensions

³² R. BARKAI, « Les trois cultures ibériques entre dialogue et polémique », dans R. BARKAI (dir.), *Chrétiens, musulmans et juifs dans l'Espagne médiévale, de la convergence à l'expulsion*, Paris, éd. du Cerf, 1994, p. 227-251.

³³ « Aucune autre communauté juive du monde non juif, écrit R. P. Scheindlin se référant aux juifs d'al-Andalus, n'a promu autant d'individus à de hautes positions, y compris dans le domaine du pouvoir ; et aucune autre communauté juive n'a produit une culture littéraire aussi riche, reflétant le profond impact d'une culture partagée avec des non-juifs » (R. P. SCHEINDLIN, « The Jews in Muslim Spain », dans S. K. JAYYUSI, *The Legacy of Muslim Spain*, Leyde, Brill, p. 188-200).

³⁴ K. MILLER, *Guardians of Islam. Religious authority and Muslim Communities of Late Medieval Spain*, New York, Columbia University Press, 2008.

³⁵ Voir J. DAKHLIA, *L'empire des passions. L'arbitraire politique en Islam*, Paris, Aubier (Collection historique), 2005.

contemporaines et objectif utopique pour l'avenir. Ces segments du mythe peuvent concerner indifféremment le califat omeyyade de Cordoue (929-1031), la période des *taifas* (1031-1086), la Séville almohade (1150-1228) ou bien Tolède après la conquête castillane et jusqu'au ^{xiii}^e siècle. En effet, à ce mythe de *convivencia* se rattache le grand processus de traduction des œuvres de l'Antiquité, du grec au latin, à travers l'intermédiaire arabe. Cette transmission fut longtemps située par les spécialistes de la péninsule Ibérique médiévale dans une ville, Tolède, après sa conquête par Alphonse VI de Castille-León, au point que, à partir du ^{xix}^e siècle, l'idée d'une « école de traducteurs », fondée par l'archevêque Raymond de Tolède (1125-1152) et soutenue par Alphonse X le Sage (1252-1284), s'est imposée dans les milieux scientifiques³⁶. C'est donc non seulement al-Andalus avant la conquête chrétienne, considéré comme société multiculturelle où, avec les musulmans, cohabitaient des chrétiens et des juifs arabisés, mais aussi les royaumes issus de la conquête latine, qui sont, chez ces auteurs, le cadre de cette merveilleuse rencontre. Après la conquête chrétienne, ce ne sont plus les juifs et les mozarabes qui constituent la minorité religieuse, mais les *mudéjars*, c'est-à-dire les musulmans demeurant dans les terres conquises par les chrétiens, et constituant un apparent symétrique aux mozarabes, les chrétiens arabisés d'al-Andalus.

Le mythe de l'« Espagne des trois religions » est très précoce et remonte au règne du roi Alphonse VI de Castille-León (1072-1107). En fait, à l'origine, il s'agit d'un rêve plus que d'un mythe. La conquête de Tolède eut lieu en 1085 au terme de longues années de préparation. Tolède est la première grande ville musulmane, capitale d'une *taifa* importante, à tomber sous la domination des chrétiens du Nord, son importance n'est pas que matérielle, elle est aussi symbolique, car elle était la capitale du royaume wisigothique au moment de la conquête musulmane de 711. La prise de cette ville est conçue par le souverain castillano-léonais Alphonse VI comme la première étape d'une expansion sur toute la Péninsule. En témoigne la titulature qu'il adopte d'*imbraṭūr dhū-l-millatayn* (« Empereur des deux religions ») dans certains documents de chancellerie qui auraient été adressés à des souverains musulmans, comme al-Muṭamid de Séville en 1085, ou Yūsuf b. Tašfīn, l'émir almoravide, en 1087³⁷. On peut rattacher cette ambition impériale alphonsine d'abord au séjour qu'avant de devenir roi Alphonse VI avait fait à Tolède pendant plusieurs années, alors que la ville était encore musulmane, ensuite à la structure de la population de Tolède qui comprenait, au moment de la conquête, des chrétiens arabisés, des juifs et des musulmans³⁸.

En 1086, à peine un an après la conquête de la ville, l'intervention des Almoravides et la défaite castillane de Sagradas-Zallāqa conduisent Alphonse VI à revoir ses ambitions et à réorienter sa politique. Ainsi le rêve impérial alphonsin d'une domination sur les deux grands courants religieux de la péninsule Ibérique à l'époque a très vite fait long feu ; pourtant il a été relayé aujourd'hui par le mythe d'« Espagne des Trois religions »³⁹. À bien des égards, cette expression est erronée : d'abord, d'un point de vue strictement factuel, elle exclut le Portugal qui apparaît en 1139 ; ensuite, le ^{xii}^e siècle castillan se caractérise par l'expulsion des musulmans dans les territoires conquis, à la différence du ^{xi}^e siècle aragonais et du ^{xiii}^e siècle valencien ; de plus le rapprochement des trois monothéismes ne concerne pas des catégories de même nature ; enfin ces ensembles ne constituent pas des groupes homogènes. En effet

³⁶ D. JACQUART, « L'École des traducteurs », dans L. Cardaillac (éd.), *Tolède xii^e-xiii^e. Musulmans, chrétiens et juifs : le savoir et la tolérance*, Paris, Autrement, 1991 (Mémoires, 5), p. 177-191 ; M.-T. D'ALVERNY, « Translations and Translators », dans R. L. BENSON et G. CONSTABLE (éds.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, p. 421-462, Cambridge Mass., Harvard U. P., 1982 ; C. BURNETT, « The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century », *Science in Context* 14 (2001), p. 249-288

³⁷ L'authenticité de ces documents a été mise en question ; voir à propos de cette question les articles d'A. MacKAY et M. BENABOUD, « The authenticity of Alfonso VI's letter to Yūsuf b. Tašfīn », *al-Andalus* 43 (1978), p. 233-237, « Alfonso VI of León and Castile, 'al-Imbraṭūr dhū-l-Millatayn' », *Bulletin of Hispanic Studies* 56 (1979), p. 95-102 et « Yet again Alfonso VI, "the Emperor Lord of (the Adherents of) the Two Faiths, the Most Excellent Ruler" : A rejoinder to Norman Roth », *Bulletin of Hispanic Studies* 61 (1984), p. 171-181.

³⁸ Il est d'ailleurs vraisemblable que le souverain castillan maîtrisait la langue arabe.

³⁹ W. Granara, « Nostalgia, Arab Nationalism and the Andalusian Chronotype in the Evolution of the Modern Arabic Novel », *Journal of Arabic Literature*, 36/1, 2005, p. 57-73 ; Consuelo López-Morillas, « Hispano-Arabic Studies in the New Millennium. The United States and Canada », *Al-Masāq*, 16/2, 2004, p. 241-261 étude de l'ensemble des mythologies liées à al-Andalus

d'une part les juifs sont arabisés, mais n'exercent pas de souveraineté, à la différence des chrétiens et des musulmans, d'autre part au sein du christianisme, il conviendrait de distinguer les chrétiens arabisés, les mozarabes, qui constituent une part importante de la population de Tolède au ^{xii}^e siècle, d'autre part les chrétiens étrangers, en provenance de France ou du nord de la péninsule Ibérique. La conversion en cathédrale Sainte Marie de la Grande mosquée de Tolède qui, en vertu de l'acte de capitulation, aurait dû rester aux musulmans, l'expulsion de ceux-ci, le remplacement du rit wisigothique, propre aux mozarabes, par le rit romain importé par le haut-clergé franc et bourguignon, sous la pression de la hiérarchie clunisienne et de la réforme grégorienne, participent à l'émergence d'une société conquérante constituée de colons francs, expulsant les musulmans et soumettant les populations chrétiennes indigènes à l'autorité ecclésiastique d'une hiérarchie étrangère.

Après al-Andalus, lieu de cohabitation paisible de savants des trois cultures monothéistes, ce sont les royaumes chrétiens conquérants qui seraient le lieu de cette *convivencia*, et en particulier la ville de Tolède qui aurait accueilli, d'après María Rosa Menocal, un cénacle éclairé de savants, totalement indifférents aux préjugés ethniques, et se serait trouvée au centre d'un réseau européen d'« intellectuels » se disputant le moindre ouvrage écrit en arabe. Pour la chercheuse d'origine cubaine, le processus de transmission aurait été interrompu par l'événement catastrophique que constitue l'expulsion des juifs de la péninsule Ibérique, au moment où Christophe Colomb, le dernier héros médiéval, part pour les Indes et ouvre le continent américain à la colonisation⁴⁰. Ainsi la récupération de l'héritage judéo-arabe serait devenue l'un des secrets les mieux gardés de l'histoire des civilisations⁴¹. Commencent les heures sombres de la modernité. Refoulées de manière définitive du paradis médiéval — un paradis qui tolérât la diversité linguistique et l'hybridation ethnique —, la population et la culture espagnoles auraient été condamnées à l'obscurantisme des Lumières⁴². Il va sans dire que la construction de ce mythe se fait au prix de quelques distorsions de la réalité : tout ce qui, en al-Andalus, relève spécifiquement de l'islam est gommé ainsi que les composantes musulmanes non arabes comme les Berbères. D'ailleurs, comme dans les travaux de Reinhart Dozy⁴³, les Berbères sont présentés comme des fanatiques religieux, des « musulmans fondamentalistes », et cette berbérophobie imprègne toute l'œuvre de María Rosa Menocal⁴⁴.

En fait l'héritage arabe n'est intégré pleinement à la généalogie de l'identité européenne qu'au prix de son « européisation » et en étant dépouillé de tout ce qui le différencie de l'identité européenne. Cette opération s'appuie sur la valorisation sélective de toutes les littératures minoritaires d'al-Andalus au

⁴⁰ Le développement de ce mythe contemporain prend sa source, d'après Bruna Soravia, dans la volonté de défaire un autre mythe : le *myth of Westernness*. Ce mythe « occidentaliste », fondamentalement colonialiste, nierait l'impact évident des civilisations arabo-islamique et juive en Europe et méconnaîtrait l'influence sémitique sur la culture européenne médiévale. Ainsi la « réalité » de la *convivencia* aurait été occultée à partir du ^{xvi}^e siècle au moment où la mémoire de l'influence sémitique aurait été délibérément annihilée par l'Inquisition quand celle-ci a détruit les grandes bibliothèques arabes, patrimoine commun précieux des trois cultures. Cette vision des choses repose sur l'idée qu'un « récit dominant » (*master narrative*) s'est imposé au cours des siècles en réorganisant l'ensemble des traditions historiques et en isolant les discours minoritaires. C'est donc pour rétablir une vérité cachée, une mémoire oubliée, que l'utopie de la coexistence pacifique des trois religions s'est développée, à partir de conceptions qui, comme l'a montré Mark Cohen, circulaient déjà parmi les intellectuels juifs européens au ^{xix}^e et au ^{xx}^e siècle (M. COHEN, *Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages*, Princeton, Princeton U. P., 1994).

⁴¹ C'est en partie contre cette vision de l'histoire européenne et du rôle du monde musulman médiéval dans la transmission du savoir grec antique que Sylvain Gouguenheim s'est élevé dans un ouvrage controversé et peu rigoureux : *Aristote au Mont-Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Paris, Seuil (coll. « L'univers historique »), Paris, 2008.

⁴² Pour cette analyse, B. Soravia (p. 353) cite M^e R. MENOCAL, *Culture in the Time of Tolerance. Al-Andalus as a Model of Our Time*, conférence donnée à la Yale Law School en mai 2000 (<http://lsr.nellco.org/yale/yisop/papers/1>), et *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*, New York, 2002.

⁴³ Sur l'identification des Berbères au clergé papiste persécutant les protestants, voir G. MARTINEZ-GROS, « "Arabe", "Espagnol", "Andalou" dans *Histoire des Musulmans d'Espagne* de Reinhart Dozy », *Studia Islamica* 92 (2001), p. 113-126.

⁴⁴ « Ces fanatiques méprisaient les musulmans d'Andalousie pour leur intolérable faiblesse et leurs relations diplomatiques avec les chrétiens, sans parler de leur habitude de placer des juifs à tous les coins de leur administration et de leur société. Mais al-Mu'tamid de Séville se laissa quelque peu tromper sur la marchandise. Mais ces prétendus bienfaiteurs se révélèrent bientôt les nouveaux tyrans d'al-Andalus » (M^e R. MENOCAL, *L'Andalousie arabe. Une culture de la tolérance, viii^e-xv^e siècle*, Paris, Autrement (collection Mémoires 92), 2003, p. 40).

mépris du cadre culturel environnant, pourtant « oriental », et sur le refus de prendre en compte le contexte musulman des structures politiques, de pensée, ainsi que des productions littéraires, poétiques, juridiques, philosophiques ou religieuses. Cette approche, totalement idéalisée, sous-tend un positionnement politique et idéologique, anticolonialiste ; c'est sans doute pour cette raison qu'elle a eu un très grand succès, parmi les forces réformatrices du monde musulman.

L'oubli du contexte matériel conduit à occulter le fait que la transmission des savoirs et des techniques de l'Islam à cette époque, comme bien souvent dans l'histoire, prend la forme des *spolia*, du butin : c'est, par exemple, la conquête de Játiva, en 1232, et de sa papeterie qui permet la diffusion du papier en Occident, par l'exploitation de la main-d'œuvre et du savoir-faire des musulmans conquis. Les livres des bibliothèques ne font pas l'objet d'un échange de gré à gré, d'égal à égal, ils s'accumulent au fur et à mesure des conquêtes. La vision idyllique d'une société où une nature accueillante était la scène d'une rencontre entre égaux, débattant avec tempérance de théologie, de philosophie ou de médecine, a été récemment ravivée parce qu'elle s'inscrit parfaitement dans les courants historiographiques qui réduisent l'histoire des sociétés passées à l'histoire des idées et des représentations, en se désintéressant de l'histoire sociale et politique.